34e ANNÉE (4e SÉRIE) No 43 24 OCTOBRE 1912

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT	A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*	Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
FONDATEUR	DIRECTEUR

Prix d'abonnement pour tout l'Univers { 15 francs à l'Edition complète. 10 — à l'Edition partielle.

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Hte-Marne).

QUESTIONS de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Vous avez parlé avec beaucoup d'éloges, il y a quelques années, d'un livre sur les *Martyrologes historiques*. Une occasion m'ayant amené à réunir mes idées sur le Martyrologe, je me suis demandé pourquoi ce titre. Y a-t-il donc des martyrologes qui ne sont pas historiques ?

R. — L'ouvrage auquel vous faites allusion est celui de Dom H. Quentin, *Les Martyrologes historiques du moyen âge*, gros vol. in-8 paru en 1906 à la librairie Gabalda (Lecoffre) [1].

Pour être d'une sécheresse qui rebuterait quiconque n'est pas initié aux arides méthodes de l'érudition et ne les a point pratiquées quelque peu, il n'en constitue pas moins un remarquable travail. Les longues recherches dont il témoigne, la patiente et ingénieuse méthode qui préside aux rapprochements, aux reconstitutions des textes, la rigueur et le scrupule scientifiques, toutes ces qualités de premier ordre, on ne peut guère les apprécier à leur valeur si l'on n'a pas éprouvé soi-même toutes les difficultés qu'elles présentent. Mais tous, du moins, peuvent s'intéresser aux résultats généraux de l'ouvrage et en étudier les conclusions. L'assentiment unanime des spécialistes nous avertit d'ailleurs qu'on le peut faire avec confiance.

Pour répondre dans toute son ampleur à la question qui nous est posée, il nous faut généraliser notre étude et reprendre le problème de plus haut. Nous exposerons successivement, en suivant l'ordre imposé par le sujet lui-même, les origines du Martyrologe, l'histoire du Martyrologe hiéronymien, celle des Martyrologes historiques (de Bède, de Florus, d'Adon et d'Usuard), enfin la formation et l'usage du Martyrologe romain [2].

[1] Voir *Ami* 1908, p. 237.
[2] Voir aussi l'excellente brochure de Dom J. Baudot, *Le Martyrologe* (0 f. 60, Paris, Bloud, 1911), directement inspirée, et parfois mot pour mot, de Dom Quentin.

I. Origines du Martyrologe. — Sans nous attarder à une étymologie que tout le monde peut trouver, ni à une définition qui a varié avec les temps, constatons seulement que le Martyrologe a commencé, son nom l'indique assez, par une simple liste de martyrs disposée suivant l'ordre de leurs anniversaires. Cette liste constituait une sorte de table des Actes des martyrs, jointe au calendrier et sortie sans doute de l'usage où l'on était de lire ces Actes au jour anniversaire du supplice *(natale)* ou de la sépulture *(depositio)*. Au IVe siècle on devait lire, dans la province d'Afrique et probablement dans d'autres régions, les Actes des martyrs le jour de leur commémoration. Mais ce n'est qu'au début du IXe siècle qu'un canon du concile d'Aix-la-Chapelle (817) [1] et un paragraphe de la règle de S. Chrodegand [2] nous attestent l'usage de lire ou de chanter le Martyrologe à l'office de Prime. A cette époque il ne contenait plus seulement les noms des martyrs, mais ceux de tous les saints dont les Eglises célébraient la fête.

Nous disons : les Eglises. C'est qu'aux origines chaque Eglise possédait ses listes particulières de fêtes et d'anniversaires. Dans cette première étape, il y a autant de Martyrologes différents que d'Eglises ou de groupes d'Eglises. C'est ce qu'on nomme les *Martyrologes locaux*. Aux anniversaires des martyrs, on ajouta vers le milieu du IIIe siècle les anniversaires *(depositio)* des évêques et vers le même temps, en signe de fraternité, on commença à célébrer les martyrs des églises voisines. Au IVe siècle un troisième élément vint s'adjoindre aux précédents : les dédicaces d'églises, et bientôt après les translations de reliques. Enfin, vers le début du Ve siècle, l'habitude était prise d'inscrire également au Martyrologe l'anniversaire des bienfaiteurs des églises et des personnages illustrés par leurs vertus.

Cela ne signifie point qu'à tous on rendait des honneurs égaux et que tous bénéficiaient ainsi

[1] Mansi, *Concilior. ampl. Coll.*, t. XIV, p. 398.
[2] P. L., t. LXXXIX, col. 1067.

d'une canonisation sommaire. Les contemporains et les compatriotes des saints personnages ainsi distingués savaient s'y reconnaître et mettaient entre eux les différences voulues, qu'à distance il nous est fort difficile de démêler.

II. Martyrologe hiéronymien. — Il était inévitable que l'on tentât de réunir ces éléments épars, pour constituer un calendrier unique. La piété invitait en effet à chercher dans les Martyrologes des diverses Eglises les noms qui méritaient de survivre dans la mémoire de tous. En 598, saint Grégoire le Grand écrivait à l'évêque d'Alexandrie Eulogius : « Nous avons rassemblé ici dans un *Codex* les noms de presque tous les martyrs avec leurs passions distribuées jour par jour. Chaque jour aussi nous célébrons la messe en l'honneur de ces martyrs. Cependant, dans ce recueil on ne raconte pas ce que chacun a souffert ; on y a seulement marqué le nom du martyr, le lieu et la date de sa mort [1]. »

Il nous reste un document qui répond parfaitement à cette description et à cette forme nouvelle du Martyrologe : on le nomme *Martyrologe hiéronymien*. Ce nom rappelle qu'on l'a longtemps attribué à saint Jérôme, sur l'autorité de deux lettres mises en tête de l'ouvrage et que l'on s'accorde aujourd'hui à regarder comme des documents fictifs imaginés par le compilateur pour accréditer son œuvre. En fait nous ignorons encore le nom de cet auteur, nous ignorons sa patrie [2], nous ignorons la date précise où il travaillait à son œuvre (milieu du v^e^ siècle, début du vi^e^), nous ignorons à quels documents il a puisé ou nous ne le savons pas avec certitude. Toujours est-il qu'il a dû avoir sous les yeux un calendrier romain, un martyrologe oriental et au moins des fragments du martyrologe africain.

Du texte primitif de ce premier martyrologe universel, il ne nous reste qu'une forme, la recension gallicane, composée vers la fin du vi^e^ siècle et représentée par plusieurs groupes de manuscrits. L'édition critique du texte, édition à laquelle on a fait quelques reproches, a été donnée en collaboration par Mgr Duchesne et M. de Rossi [3].

Le Martyrologe hiéronymien commence au 25 décembre (viii kal. jan.). Il groupe les noms par régions géographiques : Orient, Occident, Afrique, puis Gaule. Ce sont comme quatre « couches » qui se superposent. La grande place qui y est donnée aux saints de la Gaule est très caractéristique. D'autres particularités le signalent encore, parfois pour les problèmes qui s'y posent. Fréquemment les copistes ont mal déchiffré le manuscrit qu'ils avaient à reproduire et tronqué le texte, ou encore ils ont brouillé les listes de deux jours voisins, ajouté au texte, commis des confusions de toutes sortes, répété deux, trois et jusqu'à huit ou dix fois les mêmes groupes de saints, le même jour ou à des jours différents. Par exemple, au 11 octobre, *natale Taraci*, *Probi et Andronici* est devenu : *santi Tanasi presbit, Ampodi ;* le seul saint Dioscore figure 9 fois seul ou isolé au Martyrologe hiéronymien. Ces exemples et ces défauts montrent toutes les difficultés que rencontre l'historien pour utiliser cet ancien et vénérable document.

Le Martyrologe hiéronymien ne donne, sauf de très rares exceptions, que des noms, sans autres détails. Nous allons voir ceux-ci s'introduire dans le Martyrologe vers le viii^e^ siècle et donner naissance aux Martyrologes historiques.

III. Martyrologes historiques. — Leur caractéristique est d'ajouter, aux noms des saints et à l'indication géographique, « un résumé ou des extraits de leur Passion, de leur Vie ou des documents et traditions que les concernent [1]. »

Nous connaissons les noms de plusieurs auteurs de Martyrologes : le Vénérable Bède, Rhaban Maur, Florus de Lyon, Wandelbert de Prüm, Adon de Vienne, Notker le Bègue, Hermann Contract, Wohlfand moine de Herrieden, Usuard. Certaines autres de ces compilations sont anonymes : un martyrologe poétique publié par d'Achéry, un martyrologe lyonnais découvert par Dom Quentin à la Bibliothèque nationale, et enfin un *Vetus* ou *Parvum Romanum* qui soulève plus d'un problème de critique. Le Martyrologe romain actuel est le type le plus complet et le point d'aboutissement des Martyrologes historiques. Nous allons suivre les principales étapes parcourues depuis Bède jusqu'à la formation du Martyrologe romain.

1° MARTYROLOGE DE BÈDE (VIII^e^ SIÈCLE) [2]. — Que Bède ait composé un Martyrologe, nous le savons par lui-même. Il énumère en effet dans la liste de ses œuvres : *Martyrologium de nataliciis sanctorum martyrum diebus, in quo omnes quos invenire potui, non solum qua die, verum etiam quo genere certaminis vel sub quo judice mundum vicerint, diligenter annotare studui* [3].

Adon et Usuard nous apprennent que son ouvrage contenait un certain nombre de jours vides. Or ce signalement convient parfaitement au Martyrologe que nous ont conservé les manuscrits sous le nom de Bède. Ces mêmes manuscrits s'accordent dans cette attribution. Enfin la présence de nombreux saints anglais antérieurs à Bède et connus de lui confirment l'authenticité de l'œuvre. — Les objections qu'on a pu faire valoir contre cette authenticité se résolvent facilement. La principale est la présence, dans son travail,

[1] P. L., t. LXXVII, col. 930.
[2] M. H. Achelis suppose que ce martyrologe a été composé à Aquilée, *Analecta Bollandiana*, t. XVII, p. 430.
[3] *Acta sanctorum*, nov. t. II, 1894.

[1] Dom H. Quentin, *op. cit.*, p. 1.
[2] Bède était né en Northumbrie, vers 876. Il fut élevé par Benoît Biscop à Wearmouth, devint moine et passa tout le reste de sa vie dans ce monastère et dans celui de Yarrow. Il mourut en 735, après une vie de travail, d'étude et de prière.
[3] P. L., t. XCV, col. 290.

de saints du continent, de la Bourgogne, et en particulier des SS. Andoche, Bénigne, Speusippe, Eleusippe et Méleusippe, des diocèses de Langres, Autun et Dijon [1]. Comment un Anglais, dit-on, connaissait-il ce cycle hagiographique d'un pays si éloigné du sien ? La réponse est très simple : Bède faisait un travail général et non local, il suffisait donc qu'il eût un exemplaire de la Passion de ces saints bourguignons pour leur accorder une place. Or cet exemplaire, il pouvait très facilement le posséder grâce aux relations particulières de son monastère de Yarrow avec Langres. Ces relations sont établies par un passage bien connu de la *Chronique de Bède* [2] racontant la mort de l'abbé Céolfrid à Langres (25 sept. 711). Céolfrid, abbé de Yarrow, se rendait à Rome pour y finir ses jours. Mais il ne put dépasser Langres. Sa suite, composée de quatre-vingts personnes, se dispersa, les uns s'établirent dans le pays, d'autres regagnèrent l'Angleterre, tandis que quelques-uns continuaient leur voyage sur Rome. Ils y portèrent un manuscrit de Céolfrid dans lequel on a récemment reconnu « le plus ancien état du texte de la Vulgate hiéronymienne [3]. » Rien n'empêchait ceux qui de leur côté rentraient à Yarrow, *narraturi ubi et quando transiret e corpore*, d'emporter avec eux des manuscrits langrois, afin d'enrichir leur bibliothèque si activement développée par Benoît Biscop et Céolfrid lui-même.

Les manuscrits du Martyrologe de Bède ont été minutieusement étudiés par Dom Quentin [4]. Il est arrivé à cette conclusion que tous dépendent d'un archétype commun et qu'on peut les classer en deux familles, suivant qu'ils s'offrent à nous *sans* ou *avec* additions. Ils contiennent 114 notices historiques et un certain nombre de mentions plus brèves. Il y a encore, même dans les manuscrits qui ont reçu le plus d'additions, 187 jours vides. On y remarque que la Circoncision n'a pas fait encore son apparition : on ne célèbre encore que les *Octabas Domini;* aux nones de février, *Ypapanta Domini*. La Toussaint ne figure que dans les plus récents.

A quelles sources Bède a-t-il puisé ses notices ? D'abord il a employé le Martyrologe hiéronymien, puis des textes littéraires comme le *De Lapsis* de saint Cyprien, l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, les *Vies* de S. Paul et de S. Hilarion et le *De viris illustribus* de S. Jérôme, les *Confessions* de S. Augustin, les *Dialogues* de S. Grégoire, le *Liber Pontificalis*. Enfin il a puisé à des écrits hagiographiques proprement dits : Passions, Vies, Miracles, au nombre d'une cinquantaine. Parmi ces textes, les trois Passions des SS. Andoche, Bénigne et Speusippe, etc., « dont l'affinité, dit Dom Quentin, n'est plus à prouver, » ont fourni de longs extraits aux 24 sept., 1er nov. et 17 janvier.

La valeur historique de ce premier Martyrologe dépend évidemment de celle de chacun des documents dont il est tiré. Au point de vue du degré de sincérité et d'historicité, « la première place, dit Dom Baudot [1] s'appuyant sur les conclusions du P. H. Delehaye, revient aux procès verbaux officiels de l'interrogatoire des martyrs ; viennent ensuite les relations des témoins oculaires et dignes de foi ou de contemporains bien informés ; puis les actes dont la source principale est un document écrit appartenant aux deux premières catégories. Les autres catégories ont besoin d'être soumises à un examen plus rigoureux. » C'est dire que le degré d'historicité d'un Martyrologe historique ne peut s'apprécier en bloc et varie avec chacune de ses sources. Il faut donc se renseigner sur la valeur de celles-ci, également très variable puisque, ajoute l'éminent auteur, « des romans historiques ou même des romans d'imagination ont pu se glisser jusque dans les légendes des saints, puis être acceptés par les rédacteurs des Martyrologes historiques. »

Ce qui est certain, c'est le soin avec lequel Bède a établi ses dates. Trois seulement ne concordent pas avec les sources, et encore ce sont très vraisemblablement des erreurs de copistes. Il s'attache donc à ne rien innover. En plus, ici comme dans sa *Chronique*, il montre plus de personnalité que les compilateurs contemporains ou postérieurs à lui, s'entendant fort bien à « agencer, dit Dom Quentin, en une mosaïque habile, les mots qu'il emprunte soigneusement à ses sources. »

Tel est, dans son ensemble, le premier Martyrologe historique parvenu à notre connaissance, sinon le premier que l'on ait composé. Il n'est pas indifférent de savoir que nous le possédons aujourd'hui à peu près tel qu'il est sorti des mains de son auteur au début du VIIIe siècle.

2° Divers Martyrologes du VIIIe siècle. — Dom Luc d'Achery a publié pour la première fois dans son *Spicilegium* [2] une courte pièce de vers consacrée à un certain nombre de saints du calendrier. Il ne faut pas s'étonner de voir un Martyrologe en vers : aux VIIIe et IXe siècles, nous l'avons vu dans notre travail sur la *Diplomatique*, on aimait à rédiger en mauvais vers jusqu'à des actes de propriété et de vente. Or précisément la date de ce document paraît être le milieu du VIIIe siècle. Ici la forme versifiée offrait en outre l'avantage de graver plus facilement les noms propres dans la mémoire. Ces quelque 80 vers n'ont d'ailleurs pas d'autre importance

[1] Sur ce cycle hagiographique, voir *Ami* 1902, p. 870.
[2] « His temporibus multi Anglorum gentis nobiles et ignobiles, viri et feminæ, duces et privati, divini amoris instinctu de Brittania Romam venire consueverant : inter quos etiam reverendissimus abba meus Ceolfridus annos natus LXXIIII, cum esset presbyter annos XLVII, abbas autem annos XXXV, ubi Lingonas pervenit, ibi defunctus atque in ecclesia beatorum Geminorum sepultus est. » (P. L., t. XCIV, col. 721).
[3] *Dict. d'archéol.*, fasc. XXIII, col. 3266.
[4] P. 18 et suiv. — Voir un aperçu de leur classification dans J. Baudot, *op. cit.*, p. 30.

[1] P. 29.
[2] T. X, p. 126. Cf. P. L., t. XCIV, col. 603.

historique que d'avoir été regardés par Du Sollier comme un sommaire de l'œuvre originale de Bède [1]. Il se trompait. La quantité de noms anglais assigne comme pays d'origine à ce texte l'Angleterre. Mais postérieur à Bède, il est sorti non de Yarrow, mais d'York ou de Ripon. C'était simplement le calendrier obituaire de cette église ou de ce monastère.

L'œuvre de Bède a servi de base immédiate à trois martyrologes. — D'abord celui de Rhaban Maur, compilation qui eut peu de succès et par suite n'exerça aucune influence sur la série des martyrologes historiques. Il a été édité par Canisius et reproduit dans la Patrologie [2]. — Les Bollandistes ont publié un second dérivé de Bède sous le nom de Florus [3]. C'est là une erreur d'attribution qui a contribué à discréditer l'ouvrage. Mais celui-ci non plus n'avait pas eu, les manuscrits en témoignent, une grande diffusion. Il est sorti de la région de Saint-Quentin et n'a pas influé sur les martyrologes postérieurs.

Dom Quentin a retrouvé à la Nationale un Martyrologe lyonnais également dérivé de Bède, mais qui, contrairement aux deux précédents, forme un des plus intéressants anneaux de la série. Il porte le nom de Bède : *Incipit martyrologium Bede* (sic), mais date du milieu du IXe siècle, donc d'un siècle après Bède. Seulement l'œuvre de celui-ci en forme le fond auquel l'auteur inconnu a ajouté des noms et des notices. Il n'y a plus que 129 jours vides. Les saints ajoutés sont les uns, quinze en tout, d'origine espagnole, empruntés à des Passionnaires venus d'Espagne et dont l'auteur avait certainement un exemplaire sous les yeux ; les autres sont en grande majorité, plus des deux tiers, des saints lyonnais ou de la région lyonnaise : sainte Blandine, S. Didier évêque de Langres, S. Eucher, S. Irénée, S. Just, etc. La rédaction, sans être cependant mauvaise, est moins soignée au point de vue des dates que celle de Bède. Deux notices, celles des saints Epipode et Alexandre et des saints Minerve et Eléazar, et ces deux-là seulement, contiennent des particularités inspirées par des connaissances locales : ce sont des notices lyonnaises. Les deux premiers saints sont rapportés avoir été ensevelis « *ex utroque altaris latere,* in crypta quæ in colle superposito civitati, *pulcro et antiquo opere extructa est ;* » les deux seconds sont dits ensevelis dans cette même crypte. On conclut de là que ce Martyrologe a été rédigé à Lyon avant 806.

3o Martyrologe de Florus (ixe siècle). — Florus était diacre de l'église de Lyon. Il écrivit beaucoup, soit en prose soit en vers. « Poète facile et agréable, canoniste, théologien, liturgiste, grand connaisseur des Pères et de l'Ecriture, hébraïsant même, il fut la plus brillante lumière du clergé de Lyon pendant la première moitié du neuvième siècle [1]. » On ne connaît pas les dates extrêmes de sa vie d'une façon plus précise. Nous ne savons pas directement par lui qu'il ait composé un Martyrologe. Mais de sa riche bibliothèque il avait adressé « des manuscrits anciens et corrigés » à Wandelbert de Prüm, avant 848, pour la rédaction d'un Martyrologe. Ce sont ces manuscrits qu'on a dans la suite appelés de son nom. Quelle part revenait à Florus dans la « correction, » c'est-à-dire sans aucun doute aussi l'augmentation de ces textes, il est difficile de le déterminer. Mais pour une littérature aussi impersonnelle que celle des centons martyrologiques, la question n'a qu'une importance minime.

Des neuf manuscrits qui nous ont gardé le texte en question, cinq sont importants [2] et offrent l'intérêt de nous montrer l'ouvrage en voie de formation et d'accroissement. Comme pour les précédents, les sources auxquelles les auteurs puisent leurs récits sont, les unes littéraires : Eusèbe et Rufin, saint Jérôme, la *Chronique* de Bède, etc., les autres des récits hagiographiques, Passions, Vies, Miracles. Le tout s'ajoute et se superpose au Martyrologe lyonnais précédent. L'abondance des saints lyonnais et la précision de certaines données locales confirment que les principales recensions de ce Martyrologe sont également originaires de Lyon et de la région.

Nous venons de nommer Wandelbert, moine de l'abbaye de Prüm. En 848, à l'occasion d'un séjour à Cologne et à la demande d'un ami, le clerc Otricus, il mit en vers le Martyrologe de Florus. Son travail n'a d'intérêt pour la série des Martyrologes historiques qu'en ce qu'il laisse voir que Wandelbert ne regardait pas Florus comme l'auteur des recensions que celui-ci lui avait envoyées.

4o Martyrologe d'Adon (ixe siècle). — Adon, né en Gâtinais, au diocèse de Sens, en 799, fut élevé à l'abbaye de Ferrières, passa quelque temps au monastère de Prüm, puis peut-être à Rome, revint à Saint-Romain (Rhône), fut sacré archevêque de Vienne au mois d'août 860 et mourut le 16 décembre 875. Il est l'auteur d'un assez grand nombre d'ouvrages, dont une *Chronique universelle* et un Martyrologe [3].

Conservé par de nombreux manuscrits qui témoignent de son succès, le Martyrologe d'Adon a pour bases ceux de Bède et de Florus. « Un certain nombre de jours, dit Adon dans sa Préface, y étaient seulement indiqués et n'avaient pas reçu de noms de martyrs. Ces vides, des per-

[1] *Acta sanctorum,* jun. t. VI, p. XIV, *Præfatio ad Usuardi Martyrologium.*
[2] P. L., t. CX, col. 1128.
[3] *Acta Sanctorum,* mart. t. II, p. VIII.

[1] Dom Quentin, p. 386.
[2] Dont celui de l'Université de Bologne, provenant de la cathédrale de Lyon et édité par MM. Vanel et Condamin, qui l'ont pris pour un abrégé du Martyrologe d'Adon : *Martyrologe de la sainte Eglise de Lyon,* texte latin inédit du XIIIe siècle, in-4o, Lyon, 1902.
[3] Souvent édité (1554, 1581, etc.). P. L., t. CXXIII, col. 143.

sonnes vénérables m'ont engagé à les combler. » Il ajoute qu'il a aussi intercalé dans les autres jours les extraits qu'il avait faits de ses lectures, de sorte que « les frères plus faibles et ceux qui ont moins de moyens de lire y trouveront tout un système de lectures résumées, et auront de la sorte en un volume de peu d'étendue l'équivalent de ce que d'autres sont obligés de chercher péniblement dans beaucoup de livres. »

Il puise fréquemment dans le Nouveau Testament, surtout dans les *Actes*, sans craindre d'ajouter des détails tirés de son propre fonds. « Il exploite, dit Dom Baudot, le livre des Actes avec une simplicité naïve ; ainsi, parce qu'un personnage y est situé en un lieu donné, il l'y fait mourir après l'avoir créé évêque de l'endroit [1]. » On trouve chez lui quantité de noms nouveaux, de dates nouvelles. Quant aux sources hagiographiques, il se vante d'avoir réuni *Passionum codices undecumque collectos.* En réalité toutes celles qu'il cite, à une douzaine près, figurent déjà dans des Passionnaires et Adon n'a eu qu'à utiliser le travail que d'autres avaient fait avant lui. Heureux encore s'il s'en était tenu à ces sources et n'y avait pas mêlé les inventions de son prétendu Martyrologe romain !

Voici en effet ce qu'il ajoute dans sa préface aux explications que nous avons citées : « Les dates assignées aux fêtes des martyrs présentent une très grande confusion dans les calendriers. J'ai eu, pour arriver sur ce point à la plus grande exactitude possible, le secours d'un vénérable et très ancien martyrologe envoyé de Rome, par le pape, à un évêque d'Aquilée. Pendant un séjour à Ravenne, j'ai copié avec beaucoup de soin ce texte qu'un religieux m'avait prêté pour quelques jours, et j'ai cru devoir le placer en tête de ce livre. »

Ce texte n'est autre que le Martyrologe qu'on appelle le *Vetus* ou *Parvum Romanum.* Dans ce paragraphe de sa préface, Adon posait les termes d'un problème dont on a été longtemps avant d'entreprendre la solution. En 1877, le P. Victor de Buck écrivait en parlant du P. du Sollier : « Ce dernier a démontré à l'évidence que ce Martyrologe est d'origine romaine, qu'Adon l'a eu sous les yeux, et que, très probablement, il a été composé vers l'année 740 [2]. » Des érudits plus récents s'en étaient occupés : MM. de Rossi, Achelis, Dufourcq accordant toute confiance à ce *Vetus Romanum*, Mgr Duchesne plus défiant. Les travaux de Dom Quentin sur les Martyrologes précédents lui permettaient de rechercher une solution nouvelle. La sienne est radicale et elle a été acceptée généralement après lui [3]. Voici d'abord comment il résume le travail de l'auteur : « Eliminer d'un texte du milieu du IX^e^ siècle [4] tout ou à peu près tout ce qu'il contenait de saints français, anglais, espagnols, ou autres trop peu anciens ou de physionomie locale trop accentuée, remplacer les notices de ces saints par d'autres, tirées des gestes des martyrs romains ou concernant des personnages empruntés plus ou moins arbitrairement à l'époque apostolique ou à la période la plus ancienne de l'histoire ecclésiastique, compliquer le tout par un nombre relativement considérable de changements de date, puis présenter l'œuvre ainsi composée comme un texte vénérable, très ancien et de provenance romaine, tel est le procédé de l'auteur du Petit Romain [1]. » Ce n'est pas flatteur, comme on voit. Mais cet auteur, quel est-il ? La réponse est plus sévère encore : « La raison d'être des courtes notices historiques du Petit Romain apparaît clairement : elles sont destinées à justifier les nouveautés introduites dans le corps du Martyrologe par Adon, et cela alors même que l'erreur est le plus évidente, que la cause en est le plus visible, ou que la source en est évidemment très peu antique. La conclusion se tire d'elle-même. Ce faux contemporain d'Adon, qui ne nous est parvenu que par l'entremise d'Adon, qui utilise exactement les mêmes sources qu'Adon, dont le but évident est de soutenir les inventions d'Adon, ce faux ne peut avoir pour auteur qu'Adon lui-même [2]. »

C'est l'application du proverbe : *Is fecit cui prodest*, et la condamnation est impitoyable, surtout appuyée sur l'étude minutieuse dont elle forme la conclusion. N'en sera-t-il plus appelé de ce procès ? La sentence est-elle définitive ? On ne sait jamais, en matière d'érudition, pour ne pas dire en tout terrain scientifique, si la vérité d'aujourd'hui n'est pas l'erreur de demain. Toujours est-il qu'on se demande malgré tout si Adon n'aurait pas eu quelque scrupule à une invention si audacieuse, et si les mobiles que l'on indique pouvaient suffire à triompher de ces scrupules.

Quoi qu'il en soit, il est clair qu'historiquement ni le Petit Romain ni le Martyrologe d'Adon ne peuvent être reçus sans une grande méfiance. Déterminer par suite la date exacte de composition (entre 850 et 859) et le lieu, qui semble être Lyon et non pas Vienne, n'aurait plus pour nous qu'un intérêt de curiosité.

5° MARTYROLOGE D'USUARD (IX^e^ SIÈCLE). — Les dérivés du Martyrologe d'Adon sont au nombre de cinq : *Martyrologe* d'Usuard, groupe anonyme appelé *recension adonienne*, *Martyrologes* de Notker, d'Hermann Contract et de Wohlfand.

Usuard, dont on ignore la date et le lieu de naissance, vivait à l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés en 840. Après un séjour de quelques années en Espagne, il se mit à rédiger son Mar-

[1] *Loc. cit.*, p. 47.
[2] Dom Quentin, p. 409. — Cf. P. L., t. CXXIII, col. 502.
[3] Par exemple par Dom Baudot, *op. cit.*, p. 47; dans le *Dict. d'hist. eccl.* à la biographie d'Adon, etc.
[4] Celui de Florus.

[1] P. 464. — Voir, sur les faux en matière historique, notre étude sur la *Diplomatique.* On verra qu'il ne faut point s'en scandaliser, la manière de comprendre l'histoire n'étant nullement alors ce qu'elle est aujourd'hui.
[2] P. 652.

tyrologe sur la demande de Charles le Chauve. Il mourut en 877. Si l'on place l'achèvement de son œuvre à la date fort vraisemblable de 875, on voit qu'elle est de peu postérieure à celle d'Adon. Bien vite elle la dépassa dans l'estime générale.

De très nombreux manuscrits éparpillés un peu partout témoignent encore du succès de ce Martyrologe. C'est qu'il constituait un grand progrès sur celui d'Adon. De 800, dans ce dernier, le nombre des saints commémorés est monté à 1170. Tous les vides sont remplis. Les longs récits d'Adon sont réduits à de brèves notices. Cette fois le livre devient d'un usage commode et facilement adaptable aux coutumes de chaque église. Avec l'œuvre d'Usuard les Martyrologes historiques atteignent donc à toute la perfection dont ils étaient capables, vu les circonstances, et répondent désormais pleinement à leur destination.

Usuard naturellement n'a pas fait une œuvre originale. Sauf une dizaine de noms, tous ceux qu'il mentionne figurent déjà dans l'un ou dans l'autre de ses devanciers. Il déclare lui-même qu'il a pris tout ce qu'il a pu dans le Martyrologe hiéronymien, dans le Martyrologe de Bède et dans la « 2e édition » de Florus. Cette « 2e édition » pose un problème assez embarrassant, comme on peut en juger par ce qui précède. Mais le P. Du Sollier a trouvé la solution, à laquelle se rallie Dom Quentin : il s'agit là du Martyrologe d'Adon, qu'Usuard a pris pour une réédition augmentée de Florus. Les comparaisons de textes montrent jusqu'à l'évidence que telle est bien la véritable solution du problème. Ce texte d'Adon, Usuard le complète et l'abrège tout ensemble en revenant quelquefois aux leçons de Florus [1].

Le Martyrologe d'Usuard sortit bientôt de l'Ordre bénédictin, auquel appartenait l'auteur, pour se répandre dans les autres Ordres et dans le clergé séculier. Sa vogue devint plus universelle encore à dater de l'invention de l'imprimerie. Il finit par constituer le Martyrologe de l'Eglise romaine [2].

6o MARTYROLOGE ROMAIN (XVIe SIÈCLE). — Les éditions successives du Martyrologe d'Usuard pendant les XVe et XVIe siècles étaient souvent fort imparfaites au point de vue de la correction. C'est pourquoi le pape Grégoire XIII, après la réforme du Calendrier, entreprit de faire corriger le texte du Martyrologe. Le cardinal Sirleto, chargé de ce soin, compléta Usuard à l'aide de *Ménologes* grecs [3] et de calendriers d'Eglises italiennes. De la sorte l'œuvre d'Usuard, où dominaient les saints français, pourrait servir plus facilement à l'Eglise universelle. Les premières éditions, défectueuses, furent bientôt remplacées par d'autres confiées au soin de Baronius (1586) qui, dans des éditions successives, ne cessa d'améliorer son œuvre. Une nouvelle révision fut entreprise sous Urbain VIII (1630), puis une autre sous Benoît XIV (1749).

Une Commission instituée par le Souverain Pontife est actuellement en train de réviser à nouveau le Martyrologe romain, en vue d'une édition plus parfaite encore.

Conclusion. — Nous pouvons maintenant jeter un coup d'œil d'ensemble sur l'histoire de ce livre liturgique et reconstituer les principales étapes qu'il a parcourues.

Dans une première phase (Ier-VIe siècle) n'existent que des listes locales aussi nombreuses et variées dans leur contenu qu'il y avait d'Eglises différentes. Au VIe siècle, on compose un recueil de noms distribués dans l'ordre du calendrier, sans détails ni renseignements historiques. Faussement attribué à saint Jérôme, ce texte forme le Martyrologe hiéronymien, première tentative de Martyrologe universel. La troisième étape, celle des Martyrologes historiques, s'ouvre au VIIIe siècle pour aboutir au XVIe à notre Martyrologe romain. Mais au cours de ces huit siècles, ce n'est point par un lent perfectionnement graduellement échelonné le long des âges, que l'œuvre s'achemine vers la forme actuelle. C'est au cours des seuls VIIIe et IXe siècles que l'élaboration se précipite et atteint son point optimum. Bède découvre la formule nouvelle et indique la marche à suivre. De l'Angleterre le centre d'élaboration passe dans la région lyonnaise avec l'Anonyme de Lyon, Florus et Adon. Usuard achève leur œuvre à Saint-Germain-des-Prés. Après lui il ne restait plus qu'à ajouter les saints nouveaux et améliorer des points de détail.

Ce vénérable livre liturgique est l'œuvre de nombreuses générations chrétiennes, le témoin de leur foi et de leur piété. Il mérite donc notre profond respect : le mieux connaître nous aide à le mieux aimer. Nous ne nous refusons pas à reconnaître ses imperfections réelles, puisque les papes les reconnaissent officiellement. Mais remarquons que ces imperfections diminuent singulièrement si l'on se fait de sa formation et de sa nature une juste idée. Tout d'abord il ne prétend pas être une source historique : les faits qu'il rapporte sont puisés au contraire à des sources variées que nous avons fait connaître. Il ne prétend pas non plus engager l'infaillibilité de l'Eglise : beaucoup de noms y ont été introduits par les rédacteurs successifs de leur autorité privée, et par suite le jugement de l'Eglise n'est pas en cause. L'insertion d'un saint au Martyrologe n'engage l'Eglise que dans le cas de canonisation proprement dite. Tel est l'enseignement de Benoît XIV [1]. Il suppose même qu'entre ces deux classes de noms, un grand nombre d'autres ont été introduits qui *tantum vel formaliter vel æquipollenter beatificati dici possunt,* et que

[1] Dom Quentin, p. 684.

[2] Edition Du Sollier dans *Acta Sanctorum,* jun. t. VI (1714), reproduite dans P. L., t. CXXIII, col. 453 ; cf. col. 587.

[3] Les Actes des martyrs sont appelés par les Orientaux *Ménées ;* de là le nom de *Ménologes.*

[1] *De servorum Dei beatificatione,* l. I, cap. XLIII.

malgré cela l'infaillibilité n'est pas engagée parce qu'il n'y a pas parité avec la canonisation. « On voit par là, conclut Dom Quentin, qu'il serait aussi imprudent de s'appuyer aveuglément sur le Martyrologe Romain, héritier direct des Martyrologes du moyen âge, que téméraire de rejeter sur l'autorité ecclésiastique la responsabilité des erreurs qu'il contient [1]. »

Mais si ce n'est pas une source historique, c'est bien une des plus puissantes exhortations à la sainteté, et cela seul importe. « Les solennités des martyrs sont des exhortations au martyre, » disait saint Augustin [2]. Sa parole n'a pas cessé d'être vraie.

Q. — Nous ne nous entendons pas entre confrères relativement à la charité parfaite et à la contrition parfaite. Plusieurs d'entre nous, se basant sur la théorie que Hurter, t. III, n° 570, fait sienne et d'après laquelle le motif de charité parfaite peut être la bonté de Dieu relative, c'est-à-dire « ut est summum bonum nostrum, » disent qu'un homme en état de péché mortel et en danger de périr fait un véritable acte de contrition parfaite, en considérant qu'en perdant Dieu, il perd le souverain Bien ; qu'en le perdant, il sera toujours malheureux, parce que son cœur et tout son être ne peuvent être satisfaits et rassasiés que par Dieu seul. — Cette simple considération, avec le ferme propos de ne plus pécher mortellement à l'avenir, est-elle un acte de contrition parfaite ?

R. — Remarquons d'abord que toute contrition parfaite justifie de suite le pécheur, non pas que la justification soit son effet propre et direct, mais en ce sens qu'elle dispose Dieu à infuser immédiatement la grâce sanctifiante dans l'âme qui l'a conçue sous son inspiration. Dieu en effet pourrait-il ne pas aimer l'âme qui, sous son inspiration, l'aime par dessus toute chose et pour lui-même, et regrette ses péchés pour le même motif ? Que peut-il demander de plus parfait ? Il est vrai que depuis la loi nouvelle, le péché mortel ne pouvant être pardonné *sine ordine ad claves Ecclesiæ*, la contrition parfaite renferme nécessairement en elle-même, au moins virtuellement, la volonté de se confesser quand on y sera obligé et qu'on le pourra, et c'est en vertu de cette volonté ou de ce désir que les péchés sont pardonnés de suite avec la contrition parfaite.

La charité parfaite est l'amour de Dieu le souverain bien pour lui-même et par dessus toute chose ; et la contrition parfaite est la douleur et la détestation du péché parce qu'il offense Dieu, le souverain bien que l'âme veut aimer pour lui-même et par dessus toute chose, et conséquemment qu'elle veut aimer plus qu'elle ne s'aime elle-même. — Le motif formel de la charité ainsi que de la contrition parfaite est donc la bonté infinie de Dieu aimée pour elle-même et par dessus toute chose.

Or, cette bonté infinie peut être considérée par nous sous deux aspects, qui tous deux ne sont pas réellement distincts de l'essence divine. On peut en effet la considérer ou comme l'assemblage de toutes les perfections divines, et c'est ce qu'on est convenu d'appeler la perfection ou la bonté absolue ; ou bien la considérer dans une seule de ses perfections, par exemple, la puissance, la miséricorde, etc. Mais comme chacune de ses perfections est infinie, et infiniment aimable, et ne fait réellement qu'une seule et même chose avec toutes les autres perfections de Dieu, on admet généralement que la considération d'une seule perfection peut être un motif suffisant pour donner naissance à la charité ou à la contrition parfaite, pourvu toutefois qu'on arrive à vérifier la définition que nous en avons donnée.

Aussi quand on nous demande si par la considération qu'en perdant Dieu on perd le souverain bien, et qu'en le perdant on sera toujours malheureux, parce que le cœur et l'être tout entier ne peuvent être satisfaits et rassasiés que par Dieu seul, on arrive à la contrition parfaite, nous serions tenté de répondre négativement parce que par là c'est plutôt soi-même que Dieu que l'on cherche. Cependant nous aimons mieux répondre par une distinction qui, à notre avis, devra éclaircir singulièrement les choses.

Ou bien en considérant Dieu comme fin dernière et souverain bien en dehors duquel il n'y a que malheur et souffrance et jamais rassasiement complet de l'âme, nous nous arrêtons surtout à nous-même, et cherchons avant tout notre propre bonheur : alors il n'y a ni charité ni contrition parfaite, mais seulement contrition imparfaite, parce que par cet acte même nous n'aimons pas Dieu par dessus toute chose et plus que nous-même, et que nous ne l'aimons pas vraiment pour lui-même, mais plutôt pour nous-même. Ce qui ne veut pas dire cependant que nous nous aimons plus que Dieu, ce qui serait un mal, mais simplement que nous faisons une sorte d'abstraction. Quant à aimer Dieu pour nous-même, cela ne nous est point défendu, puisque Dieu seul peut et doit faire notre bonheur ; c'est même là le propre de l'espérance. Et dans la contrition imparfaite il doit y avoir, comme le dit expressément le concile de Trente, un commencement d'amour, c'est-à-dire, comme l'expliquent beaucoup de théologiens, un amour pour Dieu de qui nous attendons le pardon et que nous voulons posséder dans le ciel, et de qui nous ne voudrions jamais être séparé par un enfer éternel. Mais c'est là l'amour de Dieu pour nous-même, lequel ne peut constituer que la contrition imparfaite, pourvu encore qu'il renferme la détestation souveraine du péché mortel et la volonté de ne le plus commettre.

Ou bien en considérant Dieu comme notre fin dernière et notre souverain bien, nous nous portons tout à fait à l'aimer pour lui-même et par dessus toute chose et plus que nous-même, parce qu'il le mérite : alors nous arrivons à la contrition parfaite dont nous vérifions la définition, et nos péchés nous sont pardonnés de suite.

Remarquons ici que ces deux sentiments ne

[1] P. 689.
[2] P. L., t. XXXVIII, col. 1447.

sont pas contraires, et qu'on peut très bien s'élever de l'un à l'autre, parce que, avec notre nature faible et corrompue, l'imparfait est comme un échelon dont on se sert pour arriver au parfait. Ainsi, par exemple, on considère d'abord que l'enfer est le souverain mal parce qu'on y souffre éternellement et qu'on y est éternellement privé de Dieu, dont la vue fait le bonheur éternel des saints dans le ciel, et alors on ne veut point l'enfer, on veut au contraire le ciel, et l'on trouve bien vite que le péché est le souverain mal, puisqu'il prive du ciel et mène en enfer, et l'on se porte à le détester souverainement : voilà la contrition imparfaite causée par l'amour de soi, mais un amour bien réglé, puisque Dieu a créé l'enfer principalement pour nous éloigner du péché. Mais quand on en est là, il est bien facile de s'élever plus haut, et de voir que Dieu, en dehors de qui il ne peut y avoir que douleur et désespoir et en qui au contraire on trouve un bonheur infini, est le souverain bien et la bonté et perfection infinie, et qu'il mérite par conséquent d'être aimé pour lui-même et bien plus que nous-même, et que le péché, par là-même qu'il offense gravement celui qui mérite d'être tant aimé, doit être détesté souverainement et par dessus tout : et on arrive ainsi à la contrition parfaite ; et on peut avoir les deux contritions ensemble, mais la seconde prédomine.

C'est ainsi également que sur la terre on va de l'espérance à la charité : on commence par aimer Dieu pour soi-même, parce qu'il nous fait du bien et doit faire notre bonheur éternel ; puis de là on se porte à aimer Dieu pour lui-même, parce qu'il est la perfection infinie, et plus que soi-même : et alors on se reporte tout entier à lui. — Dans le ciel même il y aura aussi deux amours : l'amour de soi par lequel on aimera Dieu en tant qu'il fera notre bonheur, et l'amour de charité par lequel on aimera Dieu souverainement pour lui-même et on se reportera entièrement à lui ; et ce dernier amour sera l'amour absolument prédominant.

Q. — Noldin *(De Præc.*, 7a edit., n. 700) admittit pro gravitate materiæ in lectione libri prohibiti tres quatuorve paginas, si res sit de parte libri graviter periculosa ; 30 (si liber sit parvæ formæ, 60) paginas, si sit de parte non graviter periculosa.

Nullum alium auctorem novi, qui tam large proponat hanc doctrinam.

Quid *Amico Cleri* videtur ? Potestne tuto hoc teneri ?

R. — Noldin est en effet, à notre connaissance, le seul auteur de théologie morale qui détermine aussi largement la matière requise pour que la lecture d'un livre prohibé par l'Eglise constitue un péché mortel. Génicot lui-même se contente de dire que s'il s'agit de passages peu dangereux d'un livre condamné, on peut en lire une page d'après S. Alphonse, et même plus d'une page, d'après Hollweck. Lehmkuhl *(Theol. Mor.*, t. II, n. 1335 [1]) dit : « Peccat graviter, qui sine facultate legit *locum* materiam prohibitam specialiter tractantem, vel si materia ex se periculosa non est, partem notabilem, v. g. unam *alteramve* MAJORIS FORMÆ paginam. »

Où est la vérité ? Elle est dans les principes plutôt que dans une règle mathématique difficile à formuler. Or il est certain qu'il y a péché grave à lire une partie notable d'un livre condamné. Mais qu'est-ce qui fait qu'une partie d'un livre doit être tenue pour notable ? C'est, avant tout, le caractère des choses qui y sont dites, ou, si l'on veut, le sujet dont il y est traité. Par conséquent, lorsqu'une partie d'un livre est vraiment dangereuse, soit à cause de son objet, soit à cause de la façon dont il est traité, « on doit regarder comme matière grave, dit Noldin, celle qui par elle-même et ordinairement fait courir un grave danger à l'âme du lecteur. » Nous croyons volontiers que, dans ce cas, quelques lignes suffisent *ordinairement* pour créer ce péril, mais nous pensons aussi que *quelquefois* trois ou quatre pages de format ordinaire pourront être nécessaires.

Mais si la partie du livre condamné ne présente aucun danger pour le lecteur ou un danger très éloigné, il ne reste plus que la *quantité* pour apprécier ce que les théologiens appellent *pars notabilis.* Or à qui fera-t-on admettre qu'une page quelconque constitue, soit absolument, soit relativement, cette partie notable ? Noldin va peut-être un peu loin, quand il exige 30 pages de petit format ou 60 pages de format plus grand, mais, selon nous, on ne s'éloignerait pas de la vérité en donnant comme matière notable, quelque soit le format du livre, le nombre de pages qui constituerait le 1/50e d'un volume moyen, c'est-à-dire environ 6 ou 8 pages de format ordinaire. Cette manière de dire ne s'écarte pas beaucoup de celle de Lehmkuhl et des autres moralistes plus récents, qui permettent dans les mêmes conditions « unam alteramve *majoris formæ* paginam. »

Toutefois elle est encore beaucoup plus large que celle de de Lugo et de saint Alphonse. Mais elle se justifie par les circonstances des temps présents et par le caractère de la récente Constitution *Officiorum.* Une interprétation trop rigoureuse des prohibitions ecclésiastiques serait nuisible aux âmes plutôt que profitable : elles n'ont plus aujourd'hui assez de foi pour la comprendre, ni assez de force pour l'accepter. D'autre part, la Constitution précitée a voulu « adoucir la législation ancienne et rendre moins ardu le devoir de l'obéissance. » Il est donc conforme à l'esprit de la loi comme au but qu'elle poursuit, d'adoucir les règles établies par les théologiens en vue de son application aux cas particuliers.

C'est à ces motifs qu'a obéi le P. Noldin : il le dit lui même. Cela explique, sans toutefois, à notre sens, le justifier complètement, l'écart qui le sépare sur ce point des autres théologiens, et qui a étonné notre correspondant.

---

[1] Nous citons ici la 11e édition qui vient de paraître chez Herder. Le travail du P. Lehmkuhl a été revu par lui, complètement et considérablement augmenté. Cette nouvelle édition nous a paru bien supérieure aux précédentes.

Q. — Est-il vrai de dire que, dans les Ordres à vœux solennels, les novices peuvent licitement et validement se dessaisir d'une partie notable de leur patrimoine?

R. — I. Voici le texte du Concile de Trente qui règle la question de la renonciation aux biens personnels par les futurs religieux à vœux solennels : « Nulla renuntiatio aut obligatio antea facta, etiam cum juramento, vel in favorem cujuscumque causæ piæ, valeat, nisi, cum licentia Episcopi sive ejus Vicarii, fiat intra *duos menses proximos ante professionem;* ac non alias intelligatur effectum suum sortiri, nisi secuta professione : aliter vero facta, etiamsi cum hujus favoris expressa renuntiatione, etiam jurata, sit irrita et nullius effectus [1]. »

1° Cette disposition affectait tous les Ordres religieux, à l'exception de la Compagnie de Jésus, à laquelle le Concile de Trente, dans ce même ch. XVI, permet de conserver ses règles approuvées par le Saint-Siège.

Comme il s'agissait d'une défense, elle devait être prise dans son sens strict et ne point s'appliquer aux congrégations à vœux simples.

2° La force de la loi était absolue, et le novice ne pouvait y renoncer volontairement, même par serment.

3° Les actes compris dans la défense étaient des donations pures et simples, faites durant le noviciat. Il fallait donc excepter :

a) D'après plusieurs canonistes, contre quelques autres, les donations faites *avant* l'entrée au noviciat;

b) Les actes révocables *ad nutum*, comme les testaments non enregistrés;

c) Les contrats *onéreux*, dans lesquels on ne donne pas plus que l'on ne reçoit;

d) Les donations ou les aumônes *minimes* [2].

4° Temps utile pour faire la renonciation : il ne devait pas dépasser les *deux mois avant* la profession solennelle. Comme cette profession se faisait immédiatement à la fin du noviciat, c'était donc dans les deux derniers mois du noviciat qu'elle devait avoir lieu.

Comme son but était de sauvegarder la liberté du novice, elle pouvait être retardée à discrétion jusqu'au dernier moment du noviciat : elle était valide pourvu qu'elle fût faite avant la profession solennelle.

5° Quant aux effets de cette renonciation, ils ne se produisaient que par la profession subséquente, bien que le novice n'eût pas le droit d'y rien changer, à moins d'une réserve formelle à ce sujet.

II. La législation introduite par Pie IX (Encycl. *Neminem latet* du 19 mars 1857) au sujet de la profession des vœux simples avant la profession solennelle, n'a rien changé à la législation précédente : la renonciation doit être faite seulement dans les *deux mois qui précèdent la profession solennelle*, par conséquent durant les vœux simples, ainsi que le constate le décret du 1er août 1862 : « Nuper vero dubium exortum est, quandonam professi votorum simplicium emittere possint renunciationem, de qua S. C. Tridentinum sess. XXV, *de Regularibus*, cap. XVI, agit, quaque ipsi suarum rerum dominium a se abdicent... S. S. Apostolica auctoritate statuit atque constituit, renunciationem quam in citato cap. XVI, sess. XXV, *de Regularibus* Concilium Tridentinum respicit, pro professis votorum simplicium locum habere infra duos menses proximos ante professionem votorum solemnium... [1] »

Q. — 1° Un futur époux vient dans une sacristie et demande le vicaire de semaine pour se confesser. On entre dans le cabinet de la sacristie et on referme la porte. Le futur, sans se confesser, demande : « Monsieur l'abbé, je vous prie de me donner un billet de confession. » Le vicaire peut-il le refuser?

2° Un futur époux vient se confesser : il accomplit très bien toutes les actions extérieures de la confession, mais ne confesse pas de péchés. Le confesseur peut-il lui refuser le billet de confession?

3° Un futur époux vient se confesser : il fait très bien les actions extérieures de la confession et accuse un péché en se moquant du confesseur, p. ex. : « Je m'accuse d'avoir tué le Pape. » Peut-on lui refuser le billet de confession?

Si l'on s'en tient à Tanquerey, *Traité de la Pénitence*, p. 217, n° 439, §§ 2 et 3, il semble bien que le confesseur dans ces trois cas doive refuser.

R. — Les trois cas qui nous sont posés doivent être résolus de la même manière, car ils se ressemblent beaucoup. Dans le premier il y a seulement demande d'un confesseur et entrée dans le cabinet où les hommes se confessent; dans le second il y a en plus récitation à genoux devant le prêtre du *Confiteor*, mais aucune accusation; enfin dans le troisième il y a encore en plus une accusation, mais une accusation dérisoire et qui renferme plutôt une sorte d'insulte pour le prêtre et pour la confession. Dans les trois cas il y a donc eu tout au plus simulacre de confession, mais pas de vraie confession ni rien qui lui ressemble. Par conséquent le prêtre ne peut pas être obligé de donner un billet de confession; il *peut* donc le refuser.

Mais *doit-il le refuser?* Non seulement Tanquerey, mais la plupart des théologiens, Clément Marc, Noldin, Bulot, Palmieri, etc., l'affirment expressément, parce que donner dans ces conditions un billet de confession serait mentir, et coopérer sans raison suffisante au sacrilège que va faire celui qui demande un billet de confession pour le sacrement de mariage.

Le P. Timothée se montre plus large; il dit en effet, n° 381 : « Per se loquendo non licet hanc

[1] Sess. XXV, cap. 16 *de Regul.* — C. *Si quis*, C. 17, q. 2.

[2] Fagnan. in c. *Statuimus*, 23, *de Regularibus*, n. 40. — Bouix, I, p. 584. — Piat de Mons, t. I, p. 125. — Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum*, t. III, tr. VIII, p. 3, c. 3, n. 731. — Vermeersch, *De Religiosis*, t. I, n. 201.

[1] Bizzarri, p. 865.

schedulam dare : nulla enim adfuit confessio : ita generatim. Illum tamen qui. ne magis ac magis homines sacerdotem fugiant, aut ab eo abhorreant, eam daret non culparemus, si saltem pœnitens genua flectit et sacerdoti aliquid dicit aut cum eo orationem aliquam recitavit (ce qui a eu lieu dans les deux derniers cas proposés); confessarius enim non testatur illum vere confessum fuisse, sed se sacerdoti præsentasse. Sic hodie communiter habentur illæ schedulæ matrimoniales. » La raison donnée par le P. Timothée ne nous semble pas bien forte, parce que si le prêtre ne se prête pas à tous les caprices et les volontés même mauvaises de ceux qui s'adressent à lui, mais veut faire respecter sa personne et son ministère, tout en se montrant poli, aimable et digne, il ne devra pas pour cela inspirer de l'horreur et de l'éloignement.

Mais les raisons apportées par les autres théologiens ne nous semblent pas plus fortes non plus. D'abord le billet de confession donné à une personne qui s'est présentée au prêtre et n'a pas fait une vraie confession ne peut pas être appelé rigoureusement un mensonge, car le prêtre n'a point l'intention de tromper, et dans le fait il ne trompe personne. Tous les prêtres en effet savent bien que ce n'est point un témoignage de vraie confession, mais seulement de présentation devant le prêtre au tribunal de la pénitence; on pourrait même le formuler ainsi : « X. s'est présenté devant moi au tribunal de la pénitence; » ou bien : « J'ai entendu X. tel jour au tribunal de la pénitence, » puisque tout ce qui s'y dit doit rester secret. D'ailleurs, quelle différence y a-t-il vraiment entre quelqu'un qui vient vous dire au saint tribunal ou dans le lieu des confessions : « Je ne viens point pour me confesser vraiment, mais pour me soumettre à une injonction et vous demander un billet de confession, » et un autre qui vient vous dire: « Je m'accuse d'avoir menti et vous prie de me donner un billet de confession, car je ne veux pas vous en dire plus long, » ou bien même qui vous dirait simplement : « Je ne crois pas avoir fait de péchés, car j'ai toujours agi selon ma conscience et je n'ai jamais rien fait de ce que je croyais être mal » (et à celui-là le confesseur ne pourrait pas refuser un billet de confession, du moins s'il le disait sérieusement et comme quelqu'un qui se confesse)? — Nous ne voyons pas bien non plus comment il coopérerait vraiment à un sacrilège en donnant un billet de confession, puisque le futur époux ne veut pas se confesser et veut se marier quand même, et qu'il pourrait à la rigueur se marier sans confession, puisque l'Eglise elle-même n'exige pas strictement la confession pour le mariage, mais la confession *ou* la contrition parfaite, si celui qui veut se marier est en état de péché mortel. — En refusant au contraire rigidement un billet de confession, il pourrait s'exposer à ce qu'il lui fût répondu : « Vous ne voulez pas me donner un billet de confession; eh bien ! alors je m'en passerai, et je me contenterai du mariage civil. »

C'est pourquoi nous n'oserions pas condamner le prêtre qui dans les cas proposés donnerait un billet de confession, du moins s'il est libellé comme nous avons dit. Mais nous aimerions beaucoup mieux que le prêtre à qui l'on s'adresse pour avoir un billet de confession sans confession réelle, en fît une affaire de dignité sacerdotale, et répondît poliment et même affectueusement : « Comment, si vous ne voulez pas vous confesser, me demandez-vous d'attester une confession que vous n'avez pas faite ? A ma place vous ne le feriez pas; comprenez donc que ma dignité sacerdotale s'oppose à ce que j'agisse ainsi. Mais, croyez-moi, comme vous êtes au moment le plus important peut-être de votre vie, vous avez grand besoin des bénédictions du ciel; demandons-les d'abord à Dieu, et causons quelque peu ensemble affectueusement, et si je ne puis pas vous donner l'absolution, au moins je vous bénirai, et soyez persuadé que la bénédiction d'un prêtre ne peut que vous porter bonheur. » Puis il lui adresserait adroitement quelques questions qui seraient comme un commencement de confession ; puis allant un peu plus loin, toujours adroitement et poliment, il arriverait peut-être à pouvoir lui donner une absolution conditionnelle; il pourrait aussi, bien probablement, obtenir de lui quelque bonne promesse, par exemple de faire tous les jours une toute petite prière, d'aller à la messe le dimanche quand il pourrait, de laisser à sa femme sa liberté religieuse entière, etc. Après il ne pourrait évidemment pas lui refuser un billet de confession, et il le renverrait content du prêtre.

Nous nous sommes toujours applaudi d'avoir suivi cette méthode, et nous la conseillons à tout prêtre qui se trouverait dans le même cas.

Q. — 1° Est-il permis aux simples prêtres de porter sur leur chapeau romain une cordelière avec glands en soie noire ?

2° Au chœur, peuvent-ils porter la ceinture avec houppes en laine ou soie noire ?

3° Un prélat domestique peut porter dans les fonctions sacrées l'habit prélatice de couleur violette. Or immédiatement après la messe a lieu le dîner, et ce prélat n'a pas le temps de revêtir une soutane noire. Doit-il recouvrir sa soutane violette d'une douillette noire pendant le dîner, et même jusqu'aux vêpres pontificales qui auront lieu le soir à 7 heures ?

R. — Ad I. Le cordon du chapeau ecclésiastique affecte trois formes : *ruban*, *cordelière*, *passementerie*.

1° Le *ruban* est en soie unie et sans nœuds.

2° La *cordelière* est en soie tressée, ou torse et terminée par deux petits glands : elle fait deux fois le tour de la coiffe et ne dépasse pas le rebord, en dehors duquel il serait prétentieux de la faire tomber.

Le cordon peut être pris par tout le monde ; *noir*, il ne peut éveiller aucune susceptibilité, tant qu'il sera d'aspect modeste.

On l'a prohibé quelque part : c'est un zèle intempestif et dont on ne voit pas la raison, la

cordelière n'ayant d'importance que par sa couleur.

3º La *passementerie* se nomme en italien *fiocchi*. C'est un large ruban agrémenté de tresses et de houppes, puis prolongé en deux palettes de même nature, le tout en *soie*. Les *fiocchi*, même noirs, sont un insigne hiérarchique ou une concession pontificale. Les *prélats*, et ce mot se prend ici dans toute son extension, peuvent indifféremment adopter le cordon ou la passementerie.

Ad II. La ceinture, dans le clergé *séculier*, appartient en propre aux *curés* et forme le signe caractéristique du curé et du ministère paroissial.

Elle est alors en soie noire et terminée par des houppes ; elle se porte en ville comme à l'église. A Rome, la ceinture est très étroite ; en France, on la porte très large. Rome la prescrit en soie unie ; les Français ne font pas difficulté d'adopter la moire et même la laine. Rome la veut pendante en avant, tandis que nous la rejetons en arrière.

Les *simples prêtres*, même ceux qui ont un titre quelconque, vicaires, chapelains, aumôniers et vicaires généraux, ne peuvent porter la ceinture.

Il en est de même des *chanoines*, à moins d'un indult spécial. Cet indult varie et il faut s'en tenir aux termes de la concession. A Anagni, la collégiale de Saint-André jouit du privilège de la ceinture noire à houppes ; mais cela constitue une dérogation à la règle générale.

Les *élèves du séminaire épiscopal* ne prennent pas la ceinture, pour le motif énoncé plus haut. Toutefois, quand il y a dans une ville plusieurs séminaires portant le costume ecclésiastique, comme à Rome, on leur donne une ceinture ou conforme à la soutane ou d'autre couleur. C'est ainsi que le Séminaire Pie se reconnaît à une ceinture violette qui tranche sur la soutane noire, tandis que le Séminaire Français a une ceinture noire sur une soutane de même nuance.

Cette ceinture des séminaristes est toujours en laine et très étroite et elle indique à la fois infériorité, sujétion et dépendance.

Voilà le droit strict, qui est loin de notre pratique française.

Ad III. En toute chose, il faut voir non pas le droit rigoureux, mais ce qui est raisonnable.

Un dîner n'est pas une réception officielle à proprement parler, et l'on ne saurait obliger le prélat domestique à revêtir la douillette noire, à moins qu'elle ne soit utile soit contre le froid, soit pour les convenances [1].

Q. — Je lis à la p. 571 : « Pour que l'hérésie tombe sous l'excommunication, elle doit être extérieure, c'est-à-dire manifestée et *soutenue devant d'autres personnes.* » Est-ce là une opinion assez probable ? Je ne me souviens pas de l'avoir rencontrée dans les traités *de Censuris*. Tanquerey *(De Cens.*, p. 31 de l'éd. 1909) enseigne que les hérétiques encourent l'excommunication « modo hereticam mentem externe *(etiamsi occulte et nemine audiente)* et cum animo heresim profitendi manifestent, » et d'après mes souvenirs, d'autres bons auteurs sont d'accord avec lui.

R. — A la p. 571 nous n'avons point prétendu traiter à fond l'excommunication à propos de l'hérésie. La question qui nous était adressée et le sujet que nous traitions ne l'exigeaient pas. Aussi avons-nous dit seulement ce qui était l'ordinaire et ce qui devait arriver à peu près toujours, pour que l'hérésie tombât sous l'excommunication.

Il est en effet non seulement probable, mais absolument certain, que l'hérésie pour tomber sous l'excommunication doit être d'abord intérieure, ensuite extérieure, c'est-à-dire manifestée extérieurement, soit par des paroles, soit par des faits, soit par des signes ou par des écrits, qui sont au moins équivalemment des paroles. Or est-il humainement possible qu'un hérétique obstiné veuille manifester son hérésie pour lui seul et sans que d'autres personnes en sachent rien ?

Mais aujourd'hui on nous précise la question et l'on nous demande : Est-il au moins probable qu'un hérétique qui manifesterait son hérésie par des faits sans que personne les voie, ou par des paroles sans que personne les entende, ne serait pas excommunié ? — Si nous ne consultions que la raison, nous serions porté à le croire probable : car enfin, exprimer son hérésie par des paroles seulement intérieures ou par des paroles extérieurement prononcées, mais que personne ne peut entendre, pour l'Eglise n'est-ce pas la même chose ? Qui donc en effet pourrait lui en rendre compte ?

Mais quand il s'agit d'excommunication, c'est du droit positif, et en matière de droit positif il faut surtout consulter les canonistes et les théologiens. Or, ce que dit Tanquerey, le grand nombre des théologiens et des canonistes le disent à peu près dans les mêmes termes, et nous ne nous prononcerons jamais contre eux, par conséquent nous n'oserons jamais affirmer la probabilité d'une opinion qu'ils semblent rejeter.

Nous disons qu'ils « semblent » rejeter ; car nous n'avons encore pu trouver aucun canoniste ni aucun théologien qui précise la question et la pose ainsi : « Si quelqu'un, croyant avec obstination une erreur condamnée par l'Eglise, se contentait d'exprimer sa pensée par des paroles, mais pour lui seul, avec la volonté expresse que personne n'entendît et n'en pût par là même rien dire ni rien savoir, serait-il excommunié quand même ? Serait-ce là une vraie *manifestation* d'hérésie ? » Pour nous, nous serions encore assez porté à croire que non, mais nous ne voulons pas affirmer positivement la probabilité de cette opinion ; et d'ailleurs, pratiquement, à quoi bon ? Car quel est l'hérétique intérieur obstiné qui se contentera de se redire son hérésie à soi-même, de manière que personne n'en sache rien, et ne voudra pas au contraire la soutenir devant d'autres, et tâcher de les gagner ?

---

[1] Barbier de Montault, *Le costume et les usages ecclésiastiques*, t. I, p. 91 et 237.

Q. — 1° Quand on bénit une médaille-scapulaire que quelqu'un présente en disant : « C'est pour un tel », si par après la personne remet cette médaille à un autre individu, la bénédiction est-elle valide ?

2° Puis-je bénir ainsi des médailles et les remettre à quelqu'un qui les distribuera au hasard aux personnes qui ont reçu déjà le scapulaire ?

3° Peut-on donner ou prêter la médaille-scapulaire et la reprendre ensuite sans inconvénient pour la bénédiction ?

R. — Ad I. La bénédiction est fort douteuse, car le décret du 16 déc. 1910 (*Ami* 1911, p. 130) exige que celui qui doit porter la médaille ait reçu le scapulaire qu'elle doit remplacer et que le prêtre ait le pouvoir d'imposer ce scapulaire. Le prêtre ne peut donc procéder à la bénédiction que s'il sait que les deux conditions sont vérifiées ; mais comment le saurait-il, s'il ignore quel sera le destinataire de la médaille ? D'ailleurs le décret semble bien dire que les médailles seront bénites immédiatement après l'imposition du scapulaire ou plus tard selon la demande qui en sera faite, *pro opportunitate petentium*, d'où il faudrait conclure que les personnes intéressées devraient demander elles-mêmes ou par une tierce personne la bénédiction de la médaille. Il est nécessaire aussi que le prêtre sache quels scapulaires elles veulent remplacer, afin de savoir s'il peut bénir la médaille et combien de bénédictions il doit lui donner.

Ad II. Même réponse. En outre, il faut remarquer que lors même que l'on pourrait validement bénir en bloc un certain nombre de médailles pour les distribuer ensuite au hasard, il serait très imprudent de le faire. Et voici pourquoi. Il suffirait qu'une de ces médailles dût tomber entre les mains d'une personne qui n'aurait pas reçu le scapulaire pour lequel la bénédiction a été donnée et au moment même de cette bénédiction, pour que celle-ci soit totalement invalide. Non seulement cette médaille n'aurait pas reçu la bénédiction, puisque la condition principale de validité aurait manqué ; mais parce qu'elle n'aurait pu être d'avance séparée des autres, l'indétermination pèserait sur tout le bloc et ferait qu'aucune médaille ne serait bénite, parce que l'effet de la bénédiction ne saurait dépendre d'une distribution postérieure.

Ad III. Nous pensons qu'une médaille validement bénite, l'est pour la personne qui l'a demandée ou fait demander et non pas pour une autre, mais qu'elle ne perd pas sa bénédiction pour avoir été portée par quelqu'un à qui elle aurait été prêtée. Pour ce quelqu'un elle n'aurait été d'aucune utilité.

Remarquons toutefois qu'on peut bénir ensemble plusieurs médailles pour un certain nombre de personnes que l'on sait être dans les conditions voulues. Lors même qu'antérieurement à la bénédiction, les médailles n'auraient pas eu chacune son destinataire désigné d'avance, la distribution faite ensuite rend chacun propriétaire de la médaille qui lui échoit et lui donne droit à ses privilèges.

L' « AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

Histoire de France. *Cours moyen*, par Mgr Baudrillart. In-16 de 328 p., cartonné, illustrations nombreuses, 1 f. 60. — **Histoire moderne** *(Classe de seconde)*, par G. Heinrich, agrégé d'histoire et de géographie, docteur ès-lettres. In-16 de 514 p., relié, 4 f. — **Le passé chrétien.** *Histoire de l'Eglise : Le Christianisme et l'organisation féodale* (1049-1300), par Alb. Dufourcq, prof. à l'Université de Bordeaux. In-12 de 458 p., 3 f. 50. — Paris, Bloud.

Histoire partiale, Histoire vraie, par J. Guiraud. Tome II : *Moyen âge, Renaissance, Réforme*. — In-12 de 467 p., 3 f. 50. — Paris, Beauchesne.

I. — C'est la présente crise des *manuels scolaires* qui a déterminé Mgr Baudrillart, malgré la surcharge de ses occupations, à nous donner ce Cours d'histoire de France. Il a eu d'ailleurs, pour l'aider, la collaboration de M. J. Martin, professeur d'histoire à l'Ecole Massillon. Il a adopté le mode de « présentation » des manuels les plus justement réputés au point de vue pédagogique : questionnaires, résumés, tableaux chronologiques, lexique des mots techniques. Les cartes sont très nombreuses. L'illustration surtout est de toute beauté : sous ce rapport, ce Manuel est unique en son genre, et aucun autre ne peut lui être comparé. Peut-être le trouvera-t-on trop développé, trop complet pour nos écoles primaires : c'est aux maîtres à en juger, chacun en son milieu. En tous cas, eux-mêmes, les maîtres, ne sauraient se dispenser de l'avoir en mains.

Mgr Baudrillart a amélioré encore la nouvelle édition pour la rentrée d'octobre 1912. Il a mis à profit les observations reçues et précisé mieux quelques appréciations dont la grande concision avait pu prêter à des malentendus.

II. — Le volume de M. P. G. Heinrich est destiné à l'enseignement secondaire. Il embrasse le programme actuel de la Classe de Seconde, qui va de la fin du XV^e^ siècle à la mort de Louis XIV (1498-1715). Au point de vue pédagogique, il est des plus remarquables. Il faut le pratiquer pour se rendre compte de sa richesse. De ces deux immenses siècles que furent le XVI^e^ et le XVII^e^, de leur vie non seulement politique mais religieuse, sociale, artistique, littéraire, M. Heinrich nous trace un tableau qui ne dit pas tout sans doute et qui n'a pas voulu tout dire, mais qui évoque tout. M. Heinrich, fils de l'ancien doyen de la Faculté des Lettres de Lyon, et professeur lui-même au lycée d'Orléans, est chrétien comme le fut son père.

III. — *Le Christianisme et l'organisation féodale:* volume VI^e^ du *Passé chrétien* de M. Dufourcq, lequel est une histoire de l'Eglise ou, comme il dit, une histoire générale de la religion judéo-chrétienne, en IV parties, dont la I^re^ a pour sous-titre *Epoque orientale*, ou histoire comparée des religions païennes et de la religion juive jusqu'au temps d'Alexandre le Grand ; — la II^e^, *Epoque syncrétiste*, ou la fondation de l'Eglise, jusqu'à la fin du II^e^ siècle ; — la III^e^, *Epoque méditerranéenne*, ou l'Eglise depuis le III^e^ siècle jusqu'au milieu du XI^e^ ; — la IV^e^, *Epoque occidentale*, depuis le milieu du XI^e^ siècle jusqu'à la fin du

XVIIIe : cette *époque occidentale* elle-même, subdivisée en trois périodes, dont la Ire (notre tome VI) va de 1049 à 1300, la IIe (qui sera le t. VII), de 1303 à 1527 *(Le Christianisme et la Désorganisation individualiste)*, la IIIe enfin (t. VIII) de 1527 à 1789, ou *Le Christianisme et la Réorganisation absolutiste*.

On retrouvera, dans ce volume, comme dans les précédents, l'érudition de M. Dufourcq. On y retrouvera aussi l'éclat du style, la vivacité, l'entrain, une verve endiablée, parfois un peu prompte à généraliser ou à conclure. L' « érudition » proprement dite est renvoyée en note, aux rez-de-chaussée ; mais souvent ces rez-de-chaussée occupent les trois quarts ou les neuf dixièmes de la page (cela rappelle le célèbre Manuel, en forme de « Discours », de Brunetière pour l'histoire de la littérature française).

M. Dufourcq ouvre en 1049 sa période « occidentale » de l'histoire de l'Eglise : c'est la date de l'élection de saint Léon IX, dont le pontificat devait voir 1o la consommation du schisme oriental par Michel Cérulaire, et 2o l'aube de la réforme intérieure de l'Eglise d'Occident et sa libération du joug des Césars allemands, grâce à l'habile énergie de Hildebrand, installé par saint Léon IX dans les conseils de la Papauté : « L'Occident ravit à l'Orient, qui l'a jusque-là tenu, le rôle de premier collaborateur de Dieu dans l'apothéose humaine. »

Trois chapitres : 1o *La résurrection du Christianisme: saint Grégoire VII et saint Bernard, 1049-1153* (1153, date de la mort de saint Bernard) ; — 2o *l'organisation de la Papauté: Innocent III et saint François, 1153-1226* (1226, date de la mort de saint François ; mais l'autre date, 1153, n'a de rapport ni à saint François, né en 1182, ni à Innocent III, né en 1160 ou 1161, pape de 1198 à 1216) ; — 3o *Progrès et problèmes: saint Louis, saint Thomas, Olivi, 1226-1300* (1226, date de l'avènement de saint Louis, né en 1214 ; 1300, clôture du XIIIe siècle par le grand jubilé de Boniface VIII) : M. Dufourcq, dans ce IIIe chapitre, fait, en cinquante pages, l'histoire de la pensée chrétienne au XIIIe siècle, de l'Aristotélisme, de la bataille autour d'Aristote : c'est un peu rapide, et mainte formule appellerait des précisions et des explications.

IV. — Sur l'ouvrage de M. Guiraud, voir ce que nous avons dit lors de l'apparition du tome I *(Ami* 1911, p. 44). Le tome II se poursuit sur le même plan et avec les mêmes mérites. Le tome I se terminait sur Jeanne d'Arc. Le tome II reprend certaines questions d'histoire littéraire, scientifique, artistique, qui se rapportent aux siècles antérieurs à Jeanne d'Arc et qui n'ont pu trouver place dans le volume précédent : M. Guiraud redresse, dans ses sept premiers chapitres (p. 3-170), les préjugés accumulés par nos pseudo-Manuels sur le prétendu servilisme intellectuel du moyen âge, sur la culture des sciences, des lettres et des arts au moyen âge, sur les secours immenses que la géographie a reçus des missions chrétiennes pour la connaissance, non seulement de l'ancien continent, mais déjà de l'Amérique, comme des missionnaires dès le Xe siècle (en 1055, le pape Victor II, énumérant les pays soumis à la métropole ecclésiastique de Hambourg, cite le Groenland ; et jusqu'au XIVe siècle, l'Europe a entretenu avec le Groenland des relations plus suivies que de nos jours : l'Eglise romaine y percevait le denier de saint Pierre et le droit de décime, qui consistait en dents de phoques).

La Renaissance ensuite : distinction à faire, avec Pastor, entre la Renaissance païenne et la Renaissance chrétienne ; — l'Eglise et les origines de l'imprimerie : le « *Ceci tuera cela* » de Victor Hugo ; — Etienne Dolet ; — les campagnes au XVe et au XVIe siècle : richesse et indépendance du paysan de ce temps-là ; — la Réforme : comment l'Eglise catholique n'a jamais cessé de se réformer ; ce qu'a été la réforme protestante : ses doctrines, son intolérance, son absolutisme ; vandalisme protestant au XVIe siècle ; responsabilité des guerres de religion ; le « massacre » de Wassy ; les saints « laïques » du protestantisme ; cruautés et trahisons de Coligny ; la Saint-Barthélemy.

Le Cardinal B.-M. Langénieux, *archevêque de Reims,* **par A. Largent, prof. honoraire à la Faculté de Théologie de Paris. — In-8 de 376 p., 6 f. — Paris, Gabalda.**

Le P. Largent vient d'écrire une œuvre charmante, et édifiante. De tant de monographies qui paraissent aujourd'hui, il n'y en a pas beaucoup qui s'emparent de vous avec cette douceur et cette force, et qui vous retiennent ainsi jusqu'au bout. Dès les premiers chapitres on se sent gagné comme par un recueillement plein de tendresse et de grâce. Ces premiers chapitres ne nous racontent rien d'extraordinaire : la jeunesse du cardinal a été tout unie et toute droite, comme le sera toute sa vie : première enfance à Villefranche-sur-Saône sa ville natale ; études ensuite, très bonnes, à Paris, au Petit Séminaire Saint-Nicolas du Chardonnet et à Saint-Sulpice ; vicariat à Saint-Roch, sous la conduite d'un curé remarquable (l'abbé Pététot). Le cardinal Morlot le nomme promoteur du diocèse ; mais Mgr Darboy, à peine désigné pour Paris et avant même d'être préconisé, l'écarte et lui fait proposer la cure de Saint-Ambroise (1863). Après St-Ambroise, ce sera St-Augustin (1868) ; il prêche le Carême aux Tuileries en 1870 ; pendant la Commune, il échappe à une arrestation grâce au dévouement d'un fédéré, un de ses anciens paroissiens de Saint-Ambroise qu'il a aidé jadis à élever son enfant. Mgr Guibert, à peine installé à Paris, le nomme vicaire général et archidiacre de Notre-Dame (novembre 1871). En 1873 (il a quarante-huit ans), on le désigne pour l'évêché de Tarbes, qu'il accepte sur le conseil de M. Icard et l'ordre de Mgr Guibert.

A Tarbes il passe à peine un an ; mais il a trouvé le temps d'ouvrir un nouveau collège ecclésiastique à Argelès, et à Lourdes un asile de vieillards, un orphelinat de jeunes filles, un Carmel. Le meilleur de son zèle est allé à la Grotte de Lourdes, où il était venu souvent déjà avant son épiscopat. C'est le moment où Henri Lasserre commence sa campagne contre les missionnaires de Lourdes : un décret du Saint-Office repousse ces accusations et ajoute un mot sévère pour celui qui les a lancées. C'est à Mgr Langénieux qu'échoit la mission de calmer l'âme irritable de Henri Lasserre et de le décider à l'obéissance : — « Il y a trois ans, lui écrira-t-il plus tard (de Reims, 17 sept. 1877), j'ai réussi, non sans peine, à vous faire subir, avec une résignation méritoire, la condamnation que Rome avait portée. »

En novembre 1874, un décret présidentiel le transfère à Reims. Il se hâte de refuser ; mais le décret est déjà à l'*Officiel* (en 1875 et 1876, le gouvernement fera de nouveaux efforts, cette fois inutiles, pour le décider à accepter le siège de Lyon, vacant par la mort de Mgr Ginoulhiac). Il restera à Reims jusqu'à sa mort (1er janvier 1905).

Le P. Largent nous dit, en pages aussi pleines que rapides, son zèle pour l'instruction religieuse de ses diocésains, pour l'éducation de l'enfance et

de la jeunesse, pour le recrutement et la formation du clergé, pour les Missions diocésaines et les solennités liturgiques, son activité sur le terrain social (où il trouva des collaborations si zélées dans sa ville archiépiscopale) ; — sa mission, comme légat pontifical, au Congrès eucharistique de Jérusalem : événement qui devait avoir une répercussion à longue portée sur les affaires des Eglises orientales et sur la question du protectorat français d'Orient ; événement qui attira sur le cardinal les yeux et la très profonde considération de la diplomatie étrangère, surtout en Allemagne et en Autriche-Hongrie. — Puis, c'est l'activité sur le terrain politico-ecclésiastique : le nouveau règlement de la comptabilité des fabriques, et surtout les nouvelles lois fiscales destinées, dans la pensée de leurs auteurs, à étrangler les Congrégations religieuses dès 1895 : c'est le cardinal de Reims qui fut alors « à la tête de la résistance », comme le disait Léon XIII (audience du 28 août 1895) à dom Sébastien Wyart : on trouvera, dans le volume du P. Largent, sur cette grave question, un exposé lumineux, pacifique, mais énergique, piquant parfois, et appuyé de documents. — Que de détails, nouveaux aussi et pittoresques, sur les deux visites du tsar en France, sur son désir, alors contrarié par le gouvernement français, de voir, dès sa première visite, en 1896, Notre-Dame de Reims, puis sur les petitesses de notre gouvernement lors de la venue du tsar à Reims en 1901 !

Puis, c'est le conclave de 1903 : les sept cardinaux français unanimes à voter, au premier tour, pour le cardinal Rampolla, encore que tous ne fussent pas également désireux de voir la continuation de la politique dont le cardinal Rampolla avait été l'instrument : mais, écrit le cardinal Langénieux dans ses *Notes*, « on doit à Léon XIII et au secrétaire d'Etat cet hommage, sauf à voir, d'après la tournure que prendront les scrutins, l'attitude qu'il conviendra de concerter pour la suite. » Au scrutin final, ils furent tous unanimes aussi à voter pour le cardinal de Venise, et c'est l'appoint des sept voix françaises qui, s'ajoutant aux trente-cinq voix de la veille, détermina, dans la matinée du 4 août, l'élection de Pie X.

Vraiment c'est un très beau livre que cette Vie. C'est un livre d'histoire, et de grande histoire, grandement écrite, avec autant de simplicité et de sincérité que de finesse et de pénétration, avec calme et majesté douce et tout ensemble avec un ardent amour de l'Eglise. Et c'est aussi un livre de vie intérieure. Ce sera une très efficace lecture de piété. La vie intérieure a toujours été intense chez le cardinal Langénieux ; et il a toujours eu un grand zèle à la nourrir chez les autres : les pages où on nous le montre directeur d'âmes, sont bien belles.

Usages et mœurs d'autrefois, par Humbert de Gallier. — **En feuilletant de vieux papiers,** par Eugène Welvert. — **Vol. in-12 de 426 et 368 p., à 3 f. 50. — Paris, Calmann-Lévy.**

I. — M. H. de Gallier nous donnait l'an dernier un volume, qui fut trouvé charmant, sur *les mœurs et la vie privée d'autrefois*. Ce qu'il nous offre aujourd'hui, en est la suite. En quatre chapitres, il y parle de la table, des voyages, de la conversation, de la vie militaire. Il nous en parle avec beaucoup d'érudition : on sent qu'il a beaucoup lu, scruté même pas mal d'archives privées. Mais il nous en parle surtout en « honnête homme » ; il nous en parle sur le ton de la conversation. Il déplore quelque part la décadence, la disparition presque de la conversation, puisque nous en sommes aujourd'hui à trouver tout bon pour supprimer les occasions de causer, à nous amuser à des jeux d'enfants, à nous assourdir de musique non seulement au salon, après le repas, mais pendant les repas mêmes.

Cela c'est un malheur sans doute, et qui ne témoigne en faveur ni de notre esprit ni de notre cœur. Il y a beaucoup d'égoïsme en ce dégoût de la conversation. Mais je crois que des livres comme ceux de M. H. de Gallier sont bien faits pour réagir contre ce travers. Non seulement ils nous présentent des modèles de conversation ; mais ils en alimentent le fonds aussi. Toutes ces anecdotes du temps passé, tous ces renseignements si précis seront le plus honnête des divertissements.

Ce chapitre de la table, par exemple ! Quelles fourchettes que nos pères ! (à supposer qu'ils aient eu des fourchettes, ce qui n'était pas le cas avant le XVI^e^ siècle et, même au XVI^e^ siècle, n'était qu'une exception). Dans nos jeunes années on nous extasiait sur l'appétit des Grecs, sur les menus homériques de l'Iliade : que ne nous servait-on les menus de l'ancien régime ! Nos professeurs n'en savaient rien sans doute : ils n'avaient pas lu M. H. de Gallier ! Et ce n'est pas seulement aux jours de grande frairie que sont réservés ces festins plus qu'homériques : on nous cite des menus de jours où monsieur est seul, et c'est colossal ! Tout compte fait, durant des siècles, un bourgeois de Paris absorbait par jour quatre à cinq livres de viande, autant de poisson, quatre livres de pain et cinq à six bouteilles de vin.

Parfois nous nous amusons à nous figurer l'étonnement de nos pères s'ils revenaient parmi nous, à la vue de nos chemins de fer et de nos aéroplanes et de toutes les merveilles du progrès moderne... Je crois qu'une chose qui ne les stupéfierait pas moins, ce serait le spectacle de nos repas, de nos poulets partagés en dix, de nos filets de bœuf coupés si chichement que quarante tranches entassées forment un volume à peine supérieur à celui d'un jeu de cartes. Ventre-saint-gris ! ils se croiraient dans un hôpital !

Et les voyages ! les auberges d'antan ! Il y a longtemps que les auberges sont mal famées : dès le temps des Hébreux de Palestine, nous dit-on. Il y avait beaucoup d'apaches sous l'ancien régime : seulement il n'y avait pas de journaux pour en assourdir les oreilles du vaste public... C'est surtout dans les deux derniers chapitres, — la conversation et la vie militaire, — que M. H. de Gallier utilise les nombreux documents inédits qui lui permettent de composer une série de petits tableaux vraiment neufs et fort intéressants, non pas seulement pour ce qu'on appelle la « petite histoire », mais pour la grande aussi, pour l'histoire tout court. — Outre une table analytique détaillée, il y a un index copieux (15 pages sur 2 colonnes) des noms propres cités, grâce auquel vous pouvez vous documenter instantanément sur gents et gentes d'antan, sur leur appétit, sur leur dromomanie, sur le charme de leur conversation, etc.

II. — Nos lecteurs n'ont pas perdu le souvenir des trouvailles que M. E. Welvert a publiées dans diverses revues sur la fin des Conventionnels, — de ces Conventionnels obscurs qui ne sont ni morts sur l'échafaud ni n'ont su se hisser ensuite aux hautes prébendes de l'Etat napoléonien. Le recueil qu'il donne aujourd'hui a une origine curieuse. Cette origine, c'est la série F^1^ d II des Archives nationales.

C'est une série assez ignorée du public, et des archivistes eux-mêmes. Elle comprend 181 cartons, remplis de demandes adressées par des particuliers

aux chefs de l'Etat, aux ministres, aux dispensateurs des grâces, des emplois, etc. Le nombre de ces suppliques n'a d'égal que leur variété. Là défilent toutes les ambitions humaines, les plus humbles comme les plus prétentieuses, les plus légitimes comme les moins avouables. Toutes les ambitions, — et toutes les misères : misères vraies et misères simulées, misères en habit noir et misères toutes nues, moines chassés de leur couvent et prêtres apostats de 1793 qui mendient un morceau de pain aux ministres de la Restauration, préfets sans département et évêques sans diocèse, inventeurs sans argent et diplomates sans ambassade, professeurs sans chaire et magistrats sans siège... tout le fleuve humain des quémandeurs, — toutes les comédies et tous les drames.

A travers ces dossiers on pourrait faire donc une moisson fort piquante. Ce n'est point ce qu'a voulu faire M. Welvert, pour aujourd'hui du moins. Il s'est attaché à quelques-unes de ces requêtes, à celles qui rappellent des personnages historiques de plus ou moins grande envergure ; et, les encadrant d'autres pièces prises ailleurs, il en a fait le point de départ de petites études, de petits chapitres d'histoire qui sont à peu près tous à retenir.

C'est ainsi que toute une série de requêtes d'un certain Poux-Landry lui fournit l'occasion d'un chapitre sur Louis XVI serrurier. Qu'était-ce que ce Poux-Landry ? Aucun annaliste de la Cour, aucun mémorialiste n'en a parlé : ce n'était autre pourtant que le maître serrurier-mécanicien qui eut Louis XVI pour apprenti. Louis XVI, pour ses travaux, lui avait signé des ordonnances de paiement dont l'ensemble s'élevait à 33.000 livres, avec, de plus, octroi d'un logement dans une des maisons du Louvre. La Révolution éclate avant que les paiements soient effectués. C'est la misère pour Poux-Landry (comme pour tant d'artisans et de fournisseurs qui vivaient de la Cour et des satellites de la Cour). Il retourne à l'armée, rentre criblé de blessures, sans pension de retraite ; colporte, âgé et infirme, ses pétitions de Chaptal à Montalivet, de Daru à Corvetto... Et de tout cela, ce que l'histoire, indifférente peut-être aux misères des individus, retiendra, c'est le tableau très pittoresque de l'atelier de serrurerie de Louis XVI à Versailles.

De même, une requête du sieur de Siran, fils (légitime) de Mademoiselle de Romans, amorce une étude sur cette jeune fille, qui fut victime d'un court caprice de Louis XV. — Autre chapitre (le plus développé de l'ouvrage) sur le fameux complot du marquis de Favras, le problème historique qui, après le Masque de fer et les faux dauphins, a peut-être fait couler le plus d'encre : M. Welvert ne se pique pas de tout élucider, mais du moins il promène les doigts du lecteur sur quelques-uns des trous dont la trame de cette histoire est pour ainsi dire parsemée et dont plus d'un restera sans doute toujours béant. — Puis, nous voyons défiler Bouchotte, ministre de la guerre en 1792 ; la veuve Buzot ; mademoiselle de Labarrère (vilaine, bien vilaine histoire d'un Conventionnel en mission à Dax) ; les tribulations du dernier abbé de Septfons après la suppression de son monastère ; les tribulations de Brillat-Savarin ; madame de Rivarol ; Richard, préfet de La Rochelle sous la Restauration, quoique régicide, la seule exception qui ait été faite à la loi de proscription de janvier 1816 (et dans des circonstances uniques, c'est le cas de le dire) ; etc., etc.

LITURGIE

Q. — 1° La fête de la Sainte Famille simplifiée par un dimanche majeur (S. R. C., 19 avril 1912, ad 13) donne-t-elle droit à la préface de la Nativité ?

2° La veille de la Pentecôte ayant l'office du dimanche précédent (sauf les leçons), ne devrait-on pas y omettre la 9e leçon d'une fête double, semi-double ou simple occurrente ?

3° La Vigile de l'Epiphanie, jouissant des privilèges du dimanche en occurrence et en concurrence (S. R. C., 21 juin 1912, ad 6), ne doit-elle pas avoir ses premières Vêpres entières (mém. du préc. et de S. Télesphore) ?

Aux 1res Vêpres de l'Epiphanie, on devrait également faire mém. de la Vigile, puisqu'elle a le privilège du dimanche. (Tit. VI, n. 1, des Nouv. Rubr.).

4° La Vigile de la Pentecôte et le vendredi après l'octave de l'Ascension (puisque l'office est du dimanche) ne doivent-ils pas avoir les privilèges du dimanche, comme la Vigile de l'Epiphanie ou le dimanche dans l'octave de Noël lorsqu'il est renvoyé au 30 décembre (*Mutationes*, 23 janv. 1912), c'est-à-dire mémoire aux 2es Vêpres du jour octave de l'Ascension, 9e leçon de la férie le vendredi, si ce jour-là il y a un office à neuf leçons, et enfin 1res Vêpres entières de la Vigile si le vendredi est une fête double majeure ou double mineure ou semi-double, avec mém. du précédent ?

R. — Ad I. La règle étant qu'on doit dire avant tout la Préface propre de la messe qu'on célèbre, même dans les dimanches majeurs de la Septuagésime, la Préface propre de la messe sera celle de la Trinité, et vous la préférerez à celle de la Sainte Famille qui n'a que mémoire.

Ad II. La Vigile de la Pentecôte, à la vérité, emprunte une partie de l'office au dimanche, mais d'après la rubrique elle-même son office est en somme comme celui de l'*Infra octavam Ascensionis*. On ne saurait par conséquent l'assimiler à celui du dimanche et conclure à l'omission de la 9e leçon d'un double, semidouble ou simple commémoré ce jour là.

Ad III. Effectivement, le décret du 21 juin 1912 ad VI donne les 1res Vêpres entières à la Vigile de l'Epiphanie, avec mémoire de l'octave des SS. Innocents et de S. Télesphore. Mais on n'en fait plus rien aux 1res Vêpres de l'Epiphanie, parce que tout en jouissant des privilèges du dimanche, cette Vigile cesse, comme toutes les autres Vigiles, à l'arrivée de la fête.

Ad IV. Jam provisum supra, ad II. Il n'y a pas équivalence entre ces offices et celui du dimanche. Ainsi tombe avec les prémisses la conclusion que prétendait en tirer notre jeune confrère.

Q. — J'ai lu p. 703 que l'usage de la clochette comme celui de la claquette est interdit à la messe devant le Saint-Sacrement exposé.

1° Est-ce que dans cette sorte de messes les avertissements au peuple ne sont plus nécessaires ni utiles ?

2° A priori, l'exposition du Saint-Sacrement aux messes basses et même aux grand'messes est-elle liturgique ? Est-elle opportune ?

R. — Ad I. L'Eglise, en ordonnant de supprimer l'usage de la clochette aux messes célébrées